مجلة
دراسات إنسانية
تصدرعن جامعة مستغانم
ISSN: 2437-119X
العـدد: 05 (2019)،ص ص 124- 141

الجسد والجمال والمقدس في الخطاب الصوفي الإسلامي -ابن عربي نموذجا-

The body, beauty and the sacred in the Islamic mystical discourse - Ibn Arabi as a model

أ.**حمادي هواري***
جامعة معسكر (الجزائر)

تاريخ الاستلام: 2019/06/06 تاريخ القبول: 2019/12/06 تاريخ النشر: 2019/12/22

ملخص:

قد يبدوا للوهلة الأولى أن هناك تناقضا بين الجسد والمقدس في الخطاب الصوفي الإسلامي، بحكم ربط التصوف بمحاربة الجسد وقمعه، حسب منطلقه الأكبر المتمثل في الزهد والابتعاد عن مطالب الجسد بأشكالها المختلفة، لإيجاد العلاقة مع الخالق بصورها المختلفة عشقا أو اتحادا أو حلولا، لكن هي يكفي الوقوف على هذا التصور البسيط للحكم على طبيعة العلاقة بين الجسد والتصوف بأنها تمثل تناقضا وتنافرا مع المقدس في الخطاب الصوفي ؟. قد تكون الإجابة على هذا السؤال بالنفي، إذا أضفنا مفهوما ثالثا لكل من الجسد والمقدس، إنه مفهوم الجمال، كيف ذلك؟ لكي نستنطق هذا السؤال حاولنا العودة إلى أحد التجارب الصوفية الرائدة في التاريخ وهي تجربة الشيخ محي الدين ابن عربي، الذي تدفعنا سيرته وأفكاره إلى إيجاد الشكل المقابل للعلاقة السالفة الذكر، ألا وهو التناغم والانسجام بين مطالب الجسد ومقتضيات المقدس.

كلمات مفتاحية: التصوف، التجلي، الاتحاد؛ -**ابن عربي**.

Abstract:

At first glance, it may seem that there is a contradiction between the body and the sacred in the Islamic mystical discourse, by virtue of linking Sufism to fighting and suppressing the body, according to its greater premise of asceticism and moving away from the demands of the body in its various forms, to find a relationship with the Creator in its various forms of love, union or solutions,

*أ.**حمادي هواري**، جامعة معسكر (الجزائر) hamadi.houari@yahoo.fr

but it is enough. Standing on this simple conception to judge the nature of the relationship between the body and Sufism as representing a contradiction and incongruity with the sacred in the Sufi discourse? The answer to this question may be in the negative. If we add a third concept of both the body and the sacred, it is the concept of beauty . How is that? In order to question this question, we tried to return to one of the leading Sufi experiences in history, the experience of Sheikh Muhyiddin Ibn Arabi, whose biography and ideas prompt us to find the corresponding form of the aforementioned relationship,

; **Keywords :** Mysticism, Transfiguration, Union و **Ibn Arabi as a model.**

مقدمة:

النزوع التشذري للفكر الفلسفي المعاصر، إلى جانب الكشف عن وهم الوضاحة والبساطة في الفكر، هذا المبدأ الذي شكل الخلفية الفكرية لذهنية التبسيط بما هي ذهنية الفكر الديني المتكلس الرافض لكل مراجعة. كل هذا يجعلنا نعتقد بأن الاجتهاد والمراجعة هما جوهر وعماد الفكر المتوثب نحو أفق التجديد بما هو تعبير عن قوة وتفجر فيزيولوجي وسيكولوجي لإنسان رفض ببساطة الهدوء والسكينة الأونطوقية. نحن هنا إزاء فكر صيروري لا يرضى إلا أن يكون إلى النهر الجارف المجنون أقرب منه إلى بحيرة راكدة ميتة وتُميت كل حي متحرك.

إننا نشير دوما إلى مشكلة كم الحداثيين العرب، بما هي مشكلة أهم بكثير من نمط الفكر ونوعية المعقولية. نحن لا نخوض في مدلول العقلانية الحداثية والعقلانية المضادة للتحديث، على اعتبا ر أن الحداثة لا تدل إلى على عملية "تسليم شُجاعة" passation courageuse لكل شيء لمعقولية في أقصى درجاتها وأعلى مراتبها. ومشكلة العدد، بما هو تعبير عن "كم ومقدار" الذهنيات الحداثية في العالم العربي الإسلامي، تطرح بحدة على اعتبار أن الحداثيين أصبحوا يمثلون أقلية شاذة نادرة. بل ويعتبرون بكل أسف أذيال الاستشراق الذي لا يعدوا يجدد طرقه للسيطرة والاستقواء. وهنا نراهن على تكوين عقليات حداثية عربية بعدد أكبر من أجل تخطى ضغط ذهنيات التحريم والتبسيط الاختزالية.

إن الذهنية الحداثية لا تتعامل مع المواضيع المدروسة، إلا بالطريقة التماسفية حيث لا خلفية ولا أوهام تؤثر في الوعي دون دراية. والدراسة العلمية بما هي دراسة نزيهة تراهن على "انطلاقة صحيحة وبداية حقيقية"(هوسرل، 2002، ص 103) من خلال إسقاط التراكمات التي فقدت أهم مبررات الفكر المتوثب والمتجدد خاصة مبرر التحيين والأرضنة، بما هما شرطا الحيوية الإبستمولوجية لأي فكر مهما كان. والفكر العربي المعاصر بما هو فكر "نصي" إن بطريقة مباشرة اعتقادية أو بطريقة إرتكاسية انتقادية. عجز حتى اليوم عن التفكير بمعزل عن الأثر الفعّال لسلطة النص الخالد المتعالي عن التقادم، مما يجعله فكرا أقل تنويرا. خاصة إن استعملنا المعيار "الكانطي" الذي يحدد التنوير بما هو التجرأ العلني على استعمال العقل استعمالا استقلاليا. ألم يقل فيلسوف الكونية الأخلاقية في مقالته Réponse à la question qu'est-ce les lumières?: " هؤلاء الأوصياء(...) بعد أن يحكموا على قطيعهم بالحمق ويحرصوا على منع تلك المخلوقات الوديعة من أن تُقْدم على القيام بخطوة من غير العجلة التي حبسوها فيها، فإنهم ينبهونها إلى الخطر الذي يتهددها إن حاولت المشي بمفردها"(كانط، 2005، ص 84-85). لذا سنأخذ المعيار "الكانطي"، دون نسيان المقياس "الهايدجري" الذي كان جذريا مثلما كان نيتشه من قبله، ونعلن بأننا سنفكر هذا الموضوع "موضوع الخطاب القرآني والمناهج الإنسانية" على المنوال الذي يحدد بأن الفكر الصحيح والجذري هو الاعتراف بأننا لم نفكر بعد في مثل هذا الموضوع، أي "أن الشيء الأكثر استدعاء للتفكير، يتجلى في أننا لا [ولم]نفكر بعد" (هيدجر، 2008، ص 53).

لذا، وبالنظر إلى كل ما قيل، فإن الأسئلة التي تحتفظ بها هذه المقالة المخصوصة لموضوع الخطاب القرآني والمناهج الإنسانية الحداثية وما بعد الحداثية؛ هي كالتالي:

- كيف صور الخطاب القرآني مسألة الهوية والاختلاف أو المؤمن والكافر؟ وما هي الآليات المضمرة الموظفة فيه ؟
- ما هي صورة الهوية والاختلاف في الفلسفات العقلانية الغربية ؟

– ما هي حدود المنهج الأركوني في دراسة " موضوع الأغيار" في الخطاب القرآني ؟

من أجل انجاز المهمة المرسومة أعلاه، والإجابة عن تلك الأسئلة وغيرها من الأسئلة القريبة، وجب اعتماد منهجية أقرب ما تكون إلى منهجية الشك الديكارتي الذي يقتضي تتبع المسائل بغية استيضاحها وتمييزها دون كَلَلْ. وتقتضي كذلك الذهنية المُمَنْهجة استعمال التحليل الذي يشترط ويستلزم التركيب تباعا، إلى جانب المنهج السيكولوجي الذي يتمثل في إزالة الأقنعة المفهومية والكشف عمّا يقبع خلفها من قوى وفواعل اجتماعية وسياسية وقبَلية اثنية، بالإجمال قوى غير مفهومية تحرك المفهوم وتشكله. سنعمل على الكتابة "بأيدي كثيرة" من أجل الهروب من التصنيف المذهبي الشنيع لفكرناومواقفنا. رغم أننا نعتقد أن التمذهب لا عيب فيه، بل وهو ضرورة فكرية لا مهرب منها، إن التمذهب دلالة على نضج المنظور، واكتمال النسق.

1 - قواعد الخطاب الديني بعامة:

سنأخذ هذا النص النيتشوي كنقطة انطلاق في هذا التحليل على اعتبار أنه آخر فيلسوف ميتافيزيقي استوعب بحدة مدهشة التاريخ الغربي بما هو تاريخ لامتداد الأفلاطونية في الديانات الإبراهيمية الثلاثة(Heidegger, 1962, p 254**)**. يقول نيتشه كاشفا غطاء الفكر الديني بما هو فكر مثالي بامتياز: " عندما استيقظ زارادشت ذات صباح، تقدم إلى الشمس وحدثها بهذا القول: أيها النجم الضخم العظيم، يا ترى كيف يمكن أن تكون سعادتك لو لم يوجد من يتلقى نورك هذا؟ كنت تطلع لعشرية كاملة على كهفي هذا، الأكيد أنه لو لم أكن موجودا، ولو لم يكن نسري وأفعواني أيضا موجودين، لمللت من الإشراق المتكرر، ومن ارسال نورك أيضا...

O grand astre ! Quel serait ton bonheur, si tu n’avais pas ceux que tu éclaires ?"

(Neitzche, 1985, p 9)

إننا نوافق هايدجر في اعتبار هذا النص يمس مركز وصميم الفكر الغربي برمته، ونحن نعتبر الدين الإسلامي سواء في الظهور أو في التأسيس والاكتمال مرتبط بسياق الفكر الغربي بما هو فكر متولد من تطور الفلسفة الإغريقية مسقفة في فكري أفلاطون وأرسطو من بعده. إن الدين الإسلامي ليس شرقيا، ويجب أن نؤكد ضرورة مراجعة مفهوم الشرق والغرب. فالشرق من الناحية الجغرافية يبدأ من أفغانستان والدول المجاورة وصولا إلى الهند. وكل من يعتبر شبه الجزيرة العربية تابعة للشرق، فقد تنصل من السياق التاريخي للحضارة الإسلامية كما أنه اخطأ التقويم الجغرافي. ونحن ندري جيدا بأن هناك تطور منطقي في الفكر الغربي سار من الوثنية إلى التوحيدية ثم إلى تنزيه الواحدية إلى أعلى الدرجات، وهذا ما تجسد خصوصا في الدين الإسلامي. على اعتبار أن اليهودية والمسيحية، وبالرغم من كونها ديانات توحيدية إلا أنها لم تتخلص كلية من الأنثربومورفية في تصور الإله.

ما يمكن أن نعتبره "زبدة" النص الذي كتبه نيتشه عام 1883، هو أن هوية المقدس بما هو تعبير عن الأعظمية والعجائبية والتعالي لا تكتمل ولا تأخذ أي معنى إلا بالنظر إلى الوعي المتواضع والمعقول والأدنى، أي الإنسان بما هو تعبير عن الدونية والنقصان والتغير. إن نفاذ بصيرة نيتشه تعود إلى تفكيره فيما وراء القيم Au de la des valeurs، أي القاعدة الخفية التي تتأسس عليها كل القيم سواءا أخلاقية (خير وشر، ونحن نستذكر هنا كتاب نيتشه المهم حول ما وراء الخير والشر) أو الدينية(مقدس ومدنس) أو حتى معرفية(الصحة والخطأ). فلا يمكن تصور الخير رغم قدسيته وأفضليته، إلا بوجود الشر بكل ما يحمله من مدنسات ومُرذّلات. والحقيقة أن هذا الأساس المتين للقيم بما هو تعبير عن حقيقة الحقائق التي بشر بها زازادشت الفارسي، هذا هو الذي جعل نيتشه يسمي "زارا"نبيا ورسولا له يتحدث على لسانه ويتشيع بأرائه.

المسألة التي تهمنا، في معرض الحديث عن البنية الأساسية والثابتة لمسألة الهوية في الخطاب الديني بعامة، هي مسألة تفرد "الخطاب القرآني". هل الدين الإسلامي يحمل خصائص كل خطاب ديني توحيدي أم أنه بلغ الفرادة التي تؤسس للفاصل النوعي بينه وبين

الأنواع الأخرى من الأديان الإبراهيمية ؟ هذا هو سؤال الأسئلة ومربط المعضلة التي قسمت مفكري المغرب قسمين، طبعا نقصد التوجه الطاهوي (نسبة لطه عبد الرحمان، خاصة في كتابه لسنة 2012 حول ماهية الدين) والتوجه الجابري(الجابري، 2006، ص 33). فلو أخذنا النص القرآني القائل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون﴾ [الأعراف:157]، فإننا وفق المبدأ القائل "مثلما أن ليس هناك ظواهر أخلاقية بل هناك تأويل لظواهر أخلاقية، كذلك ليس هناك نصوص معرفية بل تأويل فقط لنصوص"؛ يمكن أن نتأول هذا النص للدلالة على أن المسافة بين الديانات التوحيدية كمية أكثر مما هي كيفية، ومن ثمة ضرورة استبدال حكم التحريف بحكم "نسبة ودرجة التحريف" من أجل الاقتراب إلى الأحكام العلمية التكميمية. ونخلص إلى النتيجة التي توصل لها عالم الميثولوجيا المختص "مرسيا إلياد" بأن كل الديانات قائمة على النمذجة والمركزية للأقاليم والمدن والمعابد؛ يقول موسعا الأمثلة ورابطا الأفلاطونية كتمهيدية والديانات التوحيدية كاكتمالية: "على وجه الخصوص – وهو المكان المقدس بامتياز – نموذج سماوي: على جبل سيناء، أطّلع الإله يهوه النبي موسى على "صورة" قدس الأقداس الذي يجب عليه أن يشيده [الخروج 25: 8-9] (...) قبل أن تبنى مدينة أورشليم بيد الإنسان، كان ثمة أورشليم سماوية قد خلقها الله [رؤيا يوحنا – 21:2](...) كذلك المدينة المثلى عند أفلاطون ذات نموذج سماوي. "الصور" الأفلاطونية ليست صورا نجمية؛ لكن إقليمها الميطيقي أقيم مع ذلك بناء على تخطيط فوق – أرضي."(مرسيا، 1987، ص 24-26) ونحن لا نشعر بصعوبة العثور على مثل هذه الحالات في الأدب الميطيقي الإسلامي، حيث خيال ابن عباس المتوقد قد شرح كل التفاصيل المتعلقة بالبداية الأولى والنهاية الأخيرة وما بينهما، ونوافق كلية حكم المفكر الحداثي السوري "عبد الرزاق عيد" في اعتباره هوميروس العرب بخياله المتوقد.

ومنه يمكن القول، بأن الخطاب الديني بعامة واحد من حيث الأصول والقواعد، وإن اختلف في الفروع والتفاصيل بفعل التبيئة والأقلمة كأفعال أنثروبولوجية بعامة تقوم بها كل مؤسسة اجتماعية. ونلاحظ أن التقسيم بين "النحن المتهوية" و"الغير المغايرة"، هو الأساس في كل الديانات. وتفصيل ذلك هو كالتالي:

أولا- "النحن" الذي يمثل الهوية الثابتة، المحتضنة للمقدس والإلهي، القائمة على تمجيد التكرار المغلق على عبادة الأجداد.

ثانيا – "الأغيار" بما هم ممثلي المخالفة المتقلبة، منبع المدنس والإبليسي، ونهجه هو التجديد من خلال الإيمان بالصيرورة كقلب للوجود وجوهر له، مما يدل على الكفر بالعوائد وعبادة المستقبل بدل الماضي. وهذه هي النتيجة التي توصل لها عالم الاجتماع الديني "اميل دوركايم" Durkheim عندما عرّف الدين في مؤلفه les formes élémentaires de la vie religieuse, chapitre I, Définition du phénomène religieuse et la religion. قائلا:"إن الدين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدّسة، أي منفصلة، محرّمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه"(André, 2002, p917). وقد لاحظ إمام المدرسة الاجتماعية بأن قوام الدين في العموم ومن زاوية علمية -اجتماعية هو التفريق بين المقدس وغير المقدس(المدنس). وعلى هذا الأساس والمنظور تم فهم الوجود ككل والكينونة الإنسانية على وجه التخصيص.

سنسمح لأنفسنا بالقول أن الخطاب الديني التوحيدي monothéisme أو الإبراهيمي القائم على مسلمة امتلاك الحقيقة كاملة غير منقوصة بعامة، قائم على مبدأ الفصل الحاد والأكيد بين المقدس (مدينة الآلهة) والمدنس (مدينة الأناسي la cité des hommes)(Hasard, 1963, p p. 118-133). وإن كان هناك استثناء، فإننا نجده في الديانات الأنثربومورفية الوثنية polythéisme. وهي تلك الديانات التي أنْسَنَتْ الوجود بأكمله من أبسط المظاهر إلى أعلاها متمثلة في الآلهة، والأدب الإغريقي الملحمي والتراجيدي قد تكفل

بإظهار هذه الخصائص التي تجعل المسافة قصيرة بين المقدس والمدنس أو بين الإلهي والإنساني من خلال خلق مخلوقات نصف إلهية، وتصوير آلهة مجرمة ومتهتكة، تُنافس البشر منافسة البشر بعضهم البعض مثلما وصف هومير نيبتونوفينوس الخائنة بنت زوس الجبار القهّار المنتقم ويداه الملطخة بدماء ضحاياه، وآخرون كثر...الخ.يقول يوربيديس في هذا السياق على لسان أوريست: حتى الآلهة اللذين يحملون على الأقل لقب الحكماء، قد تبّين أنهم ليسوا أقل زيفا من الأحلام المجنحة، ففي عالم الآلهة كما في عالم البشر يسود الاضطراب.

mais les génies divines, qu’on appelle sages, ne sont pas moins trompeurs que les songes ailés. Dans les desseins des dieux comme dans ceux des hommes, il est beaucoup de choses troublantes(Homére, 1995, p110,Euripide, 1965, p 246-250).

2 - مفهوم الهوية بين الفلسفة والقرآن:

المعضلة الخفية والحقيقية في مسألة مفهومية الهوية هي الحرية، بمعنى أن التمسك الحرفي بمكونات الهوية يلغي بالضرورة حيز الحرية الإنسانية، من خلال إلغاء كل إمكانيات المناورة الفكرية والسلوكية. إن الهوية الحرفية هي بمثابة سجن مفهومي أوجده الإنسان لنفسه، ومن هذا المنظور نفهم جيدا عبارة أبو حيان التوحيدي الذي كرر القول:" إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"، كما نفهم نظرية الأقفاص الثقافية لهيردر. فالهوية موضوع صناعة، شأنها شأن كل صناعة لها آثار سلبية مدمرة وهي إلتغاء الحرية الكينونية من خلال إقصاء إمكانيات أخرى للتحقق.

سوف نعترف أن تحديد مفهوم الهوية في القرآن الكريم، مهمة طويلة ومحفوفة بمخاطر عدة سواء على المستوى اللغوي الفيلولوجي أو التاريخي أو الألسني أو حتى مستوى الاستقبال المجتمعي بما هو موقف محافظي...الخ وتتطلب دراسة مستقلة ومخصوصة.

رغم ذلك سنعمل على تحديد معالم ظاهرة أو معالم كبرى تكشف عن الخلفية المفهومية للهوية في النص الديني القرآني. وهذا ما يجعلنا نقف عند ثلاث مستويات من الفهم للهوية هي:

1 - الهوية بمعنى الثبات على الموقف وعدم تغييره رغم تغير الظروف الاقتصادية والتنظيمية أو الثقافية. يقول الله عز وجل معبرا عن الهوية بما هي "عدم النقض":﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 27]، بمعنى أن نقض العهد والانقلاب عليه من خلال "الفصل" وممارسة قطيعة عقائدية يدل على الخروج من الهوية الدينية الإسلامية. مما يعني أن المراجعة والاستبدال والتغيير هي كلها مواقف مناقضة للهوية بما هي رمز الديمومة والإنوصالية.

2 - الهوية بمعنى الالتزام المطلق بالأوامر الإلهية وعدم المخالفة أو "الإذعان للرغبة أو الرأي الشخصي". ويظهر ذلك في قصة الشجرة المحرمة والممنوعة، كرمز لكون فعل المخالفة يدل على الخروج عن الهوية أو أن الحرية بما هي مخالفة هي اللا-هوية. يقول عز من قائل في البقرة على ما يدل على ذلك:﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: 35-36].

3 - الهوية تدل على إفراغ المغاير من أي قيمة منطقية تدل على الصحة والصواب، أو قيمة أخلاقية تدل على الخيرية والأفضلية...الخ فالحق لا يمكن أن يتقسم أو يمتكله فئتين متعارضتين. فالخطاب الديني بعامة قد تأسس على مقولة "إما كل شيء أو لا شيء"، فلا نسبية ولا تقاسم. يقول الله عز وجل في محكم تنزيله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [الحج: 62].

من هذه الملاحظات المحدودة، نكتشف أن الهوية في الخطاب القرآني تدل على الثبات والالتزام والملكية المطلقة للحقيقة بما هي حق أخلاقي وابستمولوجي. كما أنها هوية ناجزة العناصر، بمعنى أن مكوناتها محدودة من حيث الكم والنوع، فلا يمكن إضافة عنصر ما كما لا يمكن إنقاص عنصر آخر. إن الهوية القرآنية تامة وناجزة لا تحتمل المراجعة أو إعادة النظر، مما يدل على أنها مطلقة لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأنظمة الإبسيمية. وهذا ما يدل على الصلاحية المطلقة والتامة لها على اعتبار أنها متعالية، أي نازلة من السماء التي تحيط بكل الأراضي وليست نابتة من منطقة جغرافية أو حقبة تاريخية مخصوصة. هذا المفهوم السابق للهوية، يجعلنا نعرج إلى الميدان الأصلي لمفهوم الهوية، والأكيد أنها نابعة من الحقل المفهومي الفلسفي. ونجد أولى النصوص التأسيسي ة للهوية في قصائد بارمنيدس الفلسفية وحجج زينون المنطقية بما هي تعبير عن مولد الجدل البرهاني(Copleston, 1993, p 54). وتحدد مفهوم الهوية التحديد المنطقي المعروف اليوم، والمعروف أيضا في كل النصوص المقدسة بما هي نصوص معقولة ومنطقية. وعلى يد أرسطو الأسطاجيري عندما حدد مبدأ عدم التناقض كمبدأ ضروري لكل تفكير معقول على الشكل التالي: " لا يمكن أن نحمل محمولين متناقضين على نفس الموضوع من نفس الجهة" واستنتج المعلم الأول، وفق هذا المبدأ الصارم بأن كل مفكر لم يتقيد به يكون مفكرا لا –معقولا ومهدما. يقول في الميتافيزيك: "ولو أننا قمنا بمسائلة هيراقليطس ذاته بهذه الطريقة – كون الشيء موجود وغير موجود – فمن المحتمل أن نجبره على الإذعان بأن الحدود المضادة لا يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لنفس المحمول(...) فهؤلاء – أي هيراقليطس وبروتاغوراس – قد هدموا الخطاب العقلي بصورة تامة"(Aristote, 1991, p 1062). ولا نجد صعوبة في ملاحظة مدى صرامة مبدأ الهوية المنطقي عند أرسطو، تلك الصرامة التي ازدادت صرامة عندما تعلق الأمر بمسألة عقائدية مثل الدين والإيمان. وقد طرحنا في مناسبات عديدة سؤال مهم يتعلق بمدى ضرورة التزام الخطاب الديني بمبدأ عدم التناقض كمبدأ منطقي صاغته نظرية فلسفية مثالية مثل نظرية أرسطو ؟(نعتبر أرسطو مثالي على اعتبار أنه سقّف

النظرية الأفلاطونية في العلة الصورية والمعاني الكلية، وبهذا فإننا نخالف نصوص الفلسفة الوضعية). وهو في الحقيقة السؤال الذي طالما أثاره رجال التصوف والمشاهدة النورانية، بما هي فلسفة تجاوز العقل للعقل ذاته. هل الخطاب الديني وبالتالي العقل الإلهي مُلزم بأن يتفكر الأمور تفكرا منطقيا وفق مبدأ عدم التناقض الذي هو التعبير الثاني أو السلبي لمبدأ الهوية المركزي ؟

إن التفكير خارج الهوية من منظور الفلسفة الحيوية (أي فلسفة الحياة) أو اللا-عقلانية بما هي تعبير عن انبثاق المنظور الما- بعد حداثي، هو من الأمور الممكنة بل والضرورية أيضا. على اعتبار أن الحقيقة لا تكمن في المعقول والمرتب والمنضود، بقدر ما تكمن في الإرادي والتراجيدي والفوضوي (هنا نتذكر نص يوربيديس السابق الذي يعتبر الفوضى كائنة في العالم الإلهي أيضا). يقول نيتشه باعتباره المفكر المضاد للهوية المتكلسة؛ معبرا عن عدم ضرورة مبدأ عدم لتناقض: " لا يمكن لنا إثبات ونفي في آن واحد أي تزامنيا، هذا المبدأ هو مبدأ تجريبي وذاتي، لا يعبر عن ضرورة، بقدر ما يعبر عن عدم قدرة بسيطة. وإذا كان التناقض حسب أرسطو هو الأكثر تأكيدا من كل المبادئ الأخرى، وهو الأكثر أساسية، والذي يجمع كل البراهين، ويحمل كل البديهيات (...) المنطق مثله كمثل الهندسة وعلم الحساب، لا ينطبق إلا على الجواهر التخيلية، المخلوقة من طرف الذهن الإنساني، المنطق هو محاولة لفهم العالم الواقعي انطلاقا من مخطط للكينونة صنعناه نحن، أو بأكثر دقة، المنطق هو إنشاء كما نستطيع تصوره فقط، أو توقعه في أكبر الأحول..."(Nitzche, 1995, p 50-52).

إننا نلاحظ هنا هويات أو مفاهيم مختلفة لحد التناقض للهوية، مما يدل على أنها ليست مسألة بديهية. ففي حين يدل المفهوم الديني والفلسفي القابع خلفة على الثبات والديمومة والمعقولية، يُظهر المفهوم الفلسفي الصيروري على أن الهوية "وهم وتوهيم" illusion اختلقه العقل الإنساني، أي أن الهوية هي بنت التذّهن والإفراط في المعقولية. لذا نحن نوافق على المفهوم الذي اقتطعه الدكتور "على سامي النشار" لتصور الهوية الذي يستبطن التغير

ويتقبله في عملية نُشدانه للثبات. أي أن التغير هو شرط تصور الهوية، وكل مفهوم يقوم على إقصاء الاختلاف والتغير من الهوية، فهو تفكير تبسيطي واختزالي. يقول سامي النشار في كتابه حول تاريخ المنطق:"فلا بد من وجود اختلاف بين عنصري الحكم (...) أما أن نقول بأن الشيء هو هو فلن يكون له معنى، ولن تكون له صفة الحكم. فالحكم هو ال ذي يتضمن حملا جديدا، ولن يتحقق الحكم إلا إ ذا كان هناك تغاير بين طرفي الحكم، فإ ذا قلت مثلا الألماني هو ألماني، فلا أقصد بهذا تكرار لا معنى له، وإنما أريد أن أحمل على الموضوع صفة لم تكن ملحوظة في أول وهلة فيه، فحين أقول أن الألماني هو الألماني فإني أريد أن أحمل على الألماني الأول صفات متعددة من قسوة وعدم وفاء..."(النشار، 2000، ص 83). وكما هو ملاحظ، فإن مبدأ الهوية في الحكم المنطقي يقتضي وجود طرفي الحكم وهما الموضوع(الهو الأولى) والمحمول(الهو الثانية)، والتأكيد على ثبات بعض الصفات لا يدل على إنكار التغير أصلا. فعندما نقول مثلا أن: "المسلم هو مسلم"، فإننا نعترف بأن هناك أشياء قد تغيرت وتتغير دوما بفعل الضرورة التاريخية والجغرافية، رغم ذلك فإن هناك ما يبقى ثابتا رغم موجات التغير التي لا تتوقف مثل صفات الاحترام والعفة والرحمة والعبادة والتعاون...الخ.

3 - محاولة تمرينية في مشروع أركون لتحليل الخطاب القر آني:

إن الفضيلة المعرفية للأستاذ أركون، تكمن بالدرجة الأولى في عمله الدؤوب على تحيين الفهم والوعي الإسلامي للإسلام ذاته. وذلك من خلال استعمال آخر النظريات والمناهج الغربية المستجدة. وإن كان هناك من يتهمه بالعمالة ضد الإسلام، فالأكيد أنه خاض حربا معرفية مريرة ضد المناهج الاستشراقية الكلاسيكية، محاولا دراسة التاريخ الإسلامي من الداخل من خلال تفهم الظاهرة الدينية بعامة تفهما يساعد على الولوج لعمق الحدث المفهومي الأول. إنه المفكر الذي اقتنع منذ البداية بأن الفكر الدين الإسلامي الحالي لابد أن يتحّين وإلا وقع في المحظور المتمثل في التكرارية والتقليد الفج. ما المانع من دراسة القرآن دراسة علمية "صارمة" ؟ هذا المهمة التي لازالت تشكل عقدة عُصابية في الوعي

الإسلامي التقليدي. وقد تكفل أركون في مناسبات عديدة بإنجاز أجزاء من هذه المشروع الذي يحتاج إلى آلاف من العقول الأركونية لتشتغل دون كلل.

إن خطاب الهوية والغيرية في القرآن، من المسائل التي خصص لها أركون بعض دراساته الكثيرة. ومن المسائل أيضا التي كلف بها تلاميذه المباشرين لإنجازها. لذا – ونحن تلاميذ غير مباشرين للأستاذ أركون – سنعمل على التمّرن في مثال محدد من أجل فهم وتفّهم (التفهم يقتضي ضربا من التعاطف) التجربة الأركونية مع النظر إلى حدودها. ومن الكتب المخصصة لهذا الموضوع نجد "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني". وكما هو ملاحظ من العنوان، فإن التقيد بمعطيات علم اللغة المعاصر هو مفتاح الفهم العلمي والشفاف لبنية النص القرآني. ألم يقل مؤسس علم اللغة في الفقرة الأخيرة من كتابه التأسيسي بأن الهدف الحقيقي والأوحد للألسنية هو كون اللغة تدرس في حد ذاتها ومن أجل ذاتها فقط.

l'idée fondamental de ce cours : la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même(Ferdinand, 2004, p 376).

والعنوان الذي وضعه أركون لتلك الدراسة يكشف عن نهجة الظواهري الذي يقتضي تعليق الأحكام التي تراكمت طوال عشريات من القرون. وأول خطوة قام بها هي رفض التفسيرات القديمة للقرآن على اعتبار أنها تفسيرات ترفض دوما الدراسة العلمية للخطاب القرآني والتي تقتضي التمييز بين العبارات المجازية والحقيقية (أركون، 2005، ص 33-34). ويمكن تلخيص ملاحظات أركون في النقاط التالية:

1 - تحليل الخطاب القرآني يدل على أن الفصل التام والكلي بين السماوي والأرضي كما هو مألوف في التحليلات التراثية، قد تم الكشف عن زيفه ومطلقيته الميتافيزيقية. على اعتبار أن هناك دوما علاقة ما بين الوثني والتوحيدي أو الأرضي والسماوي. يقول أركون موضحا المسألة:" شاع مصطلح الأديان السماوية تمييزا لها عن الأديان الأرضية. ولكن المشكلة هي أن الباحثين اكتشفوا وجود علاقة تاريخية بين هذه

وتلك. وكان كشفا صاعقا لا يقل أهمية عن اكتشاف داروين وكوبرنيكوس(...) هذا لا يعني بالطبع نفي الوحي"(أركون، 2005، ص 95).

2 - هناك قولان في الخطاب القرآني فيما يخص مسألة الأغيار والآخرين. إذ نجد نمطين من النصوص مما يجعلنا نقر بأنها نصوص متشابهة تتطلب التأويل والتفسير أو الانتقاء مثلما يفعل الأغلبية:

أ - النصوص التي تستبطن الآخر وتتقبله بوصفه مشروعا للآنا: حيث نجد مثلا الآية القائلة:﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48]. وفي هذا السياق نجد كل الكتب المقدسة التوحيدية تشيد بالآخر قبولا واعترافا(أركون، 2011، ص 213).

ب- النصوص التي تستخرج الآخر وتُخرجه على اعتبار أنه خارج الصراط المستقيم مما يستوجب اقصائه وتصفيته. والآية التي ركز عليها أركون هي آية السيف الواردة في سورة التوبة، وفيها يقول الله تعالي:﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[التوبة:5] وهذا النص يكشف عن انعدام الروح التسامحي، على الرغم من أن هناك نصوص أخرى في القرآن توحي بتسامح واضح(أركون، 2000، ص 243-244). مثل الآية الثانية والثلاثون من المائدة.(5:32)

خاتمة واستنتاجات:

سنعمل في هذه المرحلة الختامية على الإجابة بالترتيب على أسئلة المقدمة تواليا:

-1-

- كيف صور الخطاب القرآني مسألة الهوية والاختلاف أو المؤمن والكافر؟ وما هي الآليات المضمرة الموظفة فيه ؟ نقول بأن نصوص القرآن الكريم في هذا الموضوع كانت متشابهة بعيدة عن الإحكام. شأنها شأن مواضيع مماثلة كالحرية الإنسانية والتنزيه والتجسيم...الخ، لكن من الصعب تفسير معضلة التشابه في الأحكام القرآنية، إذ يستحيل أن يكون المنطق الإلهي متناقضا أو متصدعا على اعتبار أنه خطاب معقول البنية والهيئة. فمثلما لاحظنا سابقا هناك نصوص تفيد قبول المختلف عقائديا والتسامح مع المغاير دينيا، وفي المقابل هناك نصوص تعترف بشريعة الاختلاف الطبيعية سواء اللغوية أو العرقية أو العقائدية، وبين هذا وذاك تبقى مرجعية المسلم مرتبطة "بإرادة التأويل"، مما يدل على أن النزوع أسبق وأقوي من المعقول. ونحن نعتقد بأن المرجعية الفكرية والتبريرات المنطقية تعتبر خادمة للإرادة بما هي الأصل والبداية والأكثر عمومية عند كل الكائنات بما فيها الحيوان الناطق(Schopenhauer, 2009, p 1230). أما الآليات المضمرة في هذا الخطاب، فهي آلية عقائدية بعامة. أي كل الديانات وبخاصة الإبراهيمي ة تستعمل آلية التمييز بين المقدس والمدنس، لصالح مريدي المتعالي والمدافعين عنه.

-2-

- ما هي صورة الهوية والاختلاف في الفلسفات العقلانية الغربية ؟ ما توصلت إليه ألة الفكر الفلسفي الغربي كان ثوريا بالكامل مقارنة بالمناخ الفكري القروسطي l'espace Montale médiéval أين كان النموذج الديني هو المسيطر. أصبح المغاير والمختلف عنصرا أساسيا في تشكيل الهوية، ومن مظاهر هذا التلازم نجد المجال السياسي أين أصبحت المواطنة تلغي الهوية والحرية تتغلب على القومية، والتوحيد يستبدل بالتعدد كما أن المغايرة أصبحت تُشجَع أكثر من المماثلة...الخ.

-3-

- ما هي حدود المنهج الأركوني في دراسة " موضوع الأغيار" في الخطاب القرآني ؟ نحن نخطأ كثيرا عندما نحاكم أركون بقيم ابستيمولوجية تقليدية مثل الصواب والخطأ، أو قيم دينية كالحلال والحرام...الخ. لأنه كمفكر حداثي وما بعد حداثي قد انفلت من هذه المعايير العتيقة التي تفترض وجود حقيقة تامة وناجزة. إن معيار الفكر الأركوني هو المنظور والمراجعة، معيار أخذ بعين الاعتبار آخر ما توصلت إليه المناهج الغربية. ومع ذلك فيبقى أهم مأخذ يحسب على أركون هو أنه استخدم " سوق للمناهج" مما جعله غير منهجي بالمرة. بمعنى أن التكوثر الطرائقي يؤدي في النهاية إلى انعدام الطريقة بالمعنى الأصلي.

المراجع:

- أركون، محمد .(2000). **قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الاسلام اليوم؟**، ط.2، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- أركون، محمد.(2005). **القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الديني**، ط.2، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة.
- أركون، محمد.(2011). **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية** ، ط.1، (ترجمة: صالح هاشم)، بيروت: دار الساقي.
- الجابري، محمد عابد.(2006). **مدخل إلى القرآن الكريم**، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، ط.1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- كانط، إمانويل.(2005). **ما هي الأنوار؟**، ط.1، (ترجمة: محمود جماعة)، صفاقس: دار محمد على للنشر.
- مرسيا، إلياد.(1987). **أسطورة العود الأبدي** ، ط.1، (ترجمة: نهاد خياطة)، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
- النشار، علي سامي.(2000). **المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة** ، ط.5، دون مكان: دار المعرفة الجامعية.

- هوسرل، ادموند.(2002). **الفلسفة علما دقيقا** ، ط. 1، (ترجمة: محمود رجب)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

- هيدجر، مارتن.(2008). **ماذا يعني التفكير؟**، (ترجمة: نادية بونفقة)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

- Aristote,.(1991). **la Métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint – hilaire**, livre K (11), chapitre 5, para 1062 a. poket –brodard et taupin.
- Copleston, Frederick.(1993). **A history of philosophy**-volume I Greece and Rome, New York: image book Doubleday.
- Euripide.(1965). **iphigénie en tauride, dans théâtre complet**, tome 1, (traduit Henri Berguin et Georges Duclos), para 556-572, Paris: Garnier-Flammarion.
- Ferdinand, de Saussure.(2004). **cours de linguistique générale**, Alger: éditions E.N.A.G.
- Hasard, Paul.(1963). **La Pensée européenne au XVIII Siècle – de Montesquieu à Lessing**, France: librairie Arthéme Fayard.
- Heidegger, Martin.(1962). **chemins qui ne mènent nulle part**, (traduit Wolfgang Brokmeire), Paris: édition Gallimard.
- Heidegger, Martin.(1962). **Nietzsche**, tome 1, (traduit Pierre Klossowski), Paris: edition Gallimard.
- Homère, Odyssée.(1999). **traduction Victor Bérard,** para V-108-139, Paris: édition Gallimard- Folio classique.
- Lalande, André.(2002). **Vocabulaire technique et critique de la philosophie,** 1ere edition, Paris: P U F, Quadrige.

- Nietzche, Friedrich.(1985). **Ainsi Parlait Zarathoustra-un livre pour tous et pour personne**, (traduit: Henri Albert), France: Club Géant-presses de la renaissance.
- Nietzche, Friedrich.(1995). **la volonté de puissance**, tome1, para 115, (traduit: Geneviève Bianquis), Paris: édition Gallimard.
- Schopenhauer, Arthur.(2009). **Le monde comme volonté et représentation**, tome **II**, (traduit: Christian sommer, Vincent stanck et Marianne Dautrey), Paris: éditions Gallimard- Folio essais.